Nouvel entretien sur Julius Evola

Entretien avec Marco Iacona destiné à paraître dans un volume collectif sur Julius Evola (2007).

Cosa si dice di Evola nella patria della Grande Rivoluzione ?

Evola est aujourd'hui un auteur qui reste très peu connu du grand public français, bien qu'il soit en même temps une référence constante dans certains milieux plus marginaux, en particulier celui de la droite radicale. C'est pourtant en France que le plus grand nombre de ses livres ont été traduits. La première traduction, due à Pierre Pascal, est parue en 1956 aux éditions Archè. Il s'agissait de *La dottrina del Risveglio*. Trois ans plus tard, une traduction de *Metafisica del sesso* paraissait chez un grand éditeur français, les éditions Payot, ce qui pouvait apparaître comme une sorte de consécration (une deuxième traduction, par Philippe Baillet, paraîtra en 1989 aux éditions de l'Age d'Homme). Viennent ensuite des traductions de *La tradizione ermetica*, en 1961, de *Cavalcare la tigre*, en 1964, d'*Il mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, en 1967, et du *Yoga della potenza*, publié en 1971 chez Fayard. A cette date, il faut le souligner, Evola n'est nullement perçu en France comme un théoricien politique, mais plutôt comme un spécialiste des questions de spiritualité et d'ésotérisme. C'est sans doute ce qui explique que des éditeurs comme Payot et Fayard l'aient publié.

Les choses changent à partir de 1972, date à laquelle une traduction des *Uomini e le rovine* paraît aux éditions des Sept couleurs. Cette maison d'édition, nettement marquée à droite (elle tire son nom du titre d'un célèbre roman de Robert Brasillach), est alors dirigée par Maurice Bardèche, beau-frère de Brasillach, qui publie aussi la revue *Défense de l'Occident*. Il s'agit d'une traduction anonyme, dont l'auteur n'a jamais été identifié. Revue et complétée par Gérard Boulanger, elle sera republiée en 1984 par un éditeur différent. La publication de cette édition française, intitulée *Les hommes au milieu des ruines*, est importante, car c'est elle qui va attirer sur Evola l'attention des milieux « de droite » qui, il faut bien le dire, n'avaient guère remarqué les ouvrages de Julius Evola publiés en langue française auparavant. C'est d'ailleurs également en 1972 que paraît une traduction en langue française de *Rivolta contro il mondo moderno* qui, elle, passera plus inaperçue, car c'est au Canada qu'elle fut publiée (une nouvelle traduction, par Philippe Baillet, paraîtra en 1991 aux éditions de l'Age d'Homme, augmentée d'une bibliographie évolienne française rédigée par mes soins).

C'est donc à partir du milieu des années 1970 que l'on peut sérieusement parler en France d'une influence proprement politique ou « idéologique » de la pensée d'Evola. C'est d'ailleurs aussi à cette époque que l'on voit apparaître en milieu francophone des petits groupes « évoliens », tous disparus aujourd'hui, comme le Centro Studi Evoliani, fondé à

Bruxelles autour de Marc. Eemans et Jef Vercauteren, ou le Centre d'études doctrinales Evola (CSE), créé à Villemomble. Toujours à la même époque, Georges Gondinet (aujourd'hui directeur des éditions Pardès, qui ont elles-mêmes publié plusieurs ouvrages d'Evola) fonde les revues *Totalité*, *Rebis* et *Kalki*, qui se réclameront ouvertement de la pensée évolienne durant plusieurs années, avant de disparaître.

Aujourd'hui, il n'existe plus à proprement parler de groupe évolien en France, mais les traductions ont continué à se succéder, aucune n'ayant toutefois été publiée par un grand éditeur. Au total, une bonne trentaine de livres d'Evola ont été traduits en français, auxquels il faut encore ajouter une centaine d'articles, publiés pour la plupart dans des magazines ou des revues à l'audience limitée. Plusieurs livres, brochures ou numéros spéciaux de revues ont aussi été consacrés à Evola, dont l'œuvre a par ailleurs fait l'objet d'un certain nombre de travaux universitaires. La situation d'Evola est donc en France assez paradoxale : d'un côté, l'essentiel de son œuvre est désormais disponible en langue française (il est même probablement l'un des auteurs italiens que l'on a le plus traduits), de l'autre son audience reste limitée à public plutôt marginal et politiquement assez « marqué », lequel a d'ailleurs tendance à ne retenir que les aspects les plus politiques de son œuvre. C'est ce qui explique sans doute que la pensée de René Guénon soit loin de jouir de la même faveur dans ce milieu. Curieusement, en effet, les milieux français « de droite » n'ont jamais fait grand cas de Guénon, dont les disciples, peu nombreux et de surcroît divisés entre eux, se tiennent en général à l'écart de la politique. Enfin, il faut rappeler que la pensée dite « traditionnelle » (ou « traditionaliste intégrale ») a surtout exercé son influence dans les pays du sud de l'Europe, même si l'on a pu voir, à date récente, l'œuvre d'Evola trouver un nouveau public dans des pays aussi différents que l'Allemagne, les Etats-Unis ou la Russie.

E per lei chi è Julius Evola ?

Une figure incontestablement originale et intéressante du point de vue de l'histoire des idées. Aucun auteur « de droite » n'a été après 1945 autant traduit dans le monde, ce qui signifie qu'il est impossible de ne pas tenir compte de lui si l'on veut écrire l'histoire de la droite contemporaine. Il serait intéressant d'ailleurs d'analyser dans le détail les raisons de la séduction qu'il a pu exercer dans des contextes nationaux très différents, mais aussi des rejets dont il a pu faire l'objet dans des milieux eux aussi très variés. Evola est donc sans aucun doute un auteur important, mais il ne faut pas non plus le surévaluer. Je serais tenté de dire qu'il est moins important que ne le croient les « évoliens » inconditionnels, mais plus important que ne l'imaginent ceux qui le critiquent sans l'avoir jamais lu. La grande difficulté pour lui attribuer la place qui lui revient vient de ce qu'il a fait l'objet de dénonciations sans nuances tout autant que d'admirations passionnelles, mais tout aussi dépourvues de nuances. On ne peut en fait étudier sérieusement la pensée d'Evola qu'en l'extrayant des polémiques qui n'ont cessé de l'entourer.

Personnellement, je ne suis pas évolien - alors même que j'ai beaucoup lu Evola et que je me suis toujours intéressé à son œuvre. Disons qu'il est avant tout pour moi un objet d'étude. Pourquoi ne suis-je pas évolien ? Tout d'abord, bien entendu, parce que ma philosophie politique est notoirement très éloignée de la sienne sur un grand nombre de points. Commme Spengler ou Guénon, mais contrairement à Schmitt ou à Jünger, Evola est un auteur à système. On rentre ou on ne rentre pas dans son système. Il se trouve que je n'y rentre pas.

S'ajoute à cela le fait que j'éprouve une certaine répugnance à me définir par rapport à un seul auteur. Un grand nombre de penseurs ou de théoriciens ont exercé sur moi une influence notable, mais je ne me suis jamais intégralement reconnu dans l'un d'entre eux. J'ai au contraire toujours cherché à préserver une part d'esprit critique, même par rapport aux esprits qui m'ont paru les plus grands. Peut-être n'ai-je tout simplement pas une mentalité de disciple. Il n'y a pas pour moi de « maître » incontestable, de « maître » qui n'ait dit que des choses justes, qui ne se soit jamais trompé, qui ait tout prévu, etc. Il existe en revanche des « évoliens », tout comme il y a des « maurrassiens », des « marxiens », des « freudiens », des « lacaniens », etc. Ils ont tous en commun de se définir en référence à une œuvre, et une œuvre seulement. Ils se déchirent souvent entre eux, comme c'est le cas dans toutes les sectes. D'un pays à l'autre, ils manifestent souvent la même mentalité. La dévotion n'est pas pour moi un ressort de la pensée.

Qual è la relazione fra Evola e la politica?

C'est à mon avis une relation problématique. Contrairement à d'autres théoriciens de la Tradition, comme René Guénon, Frithjof Schuon ou Coomaraswamy, Evola a au cours de sa vie presque constamment pris position sur les problèmes politiques, notamment dans ses articles de journaux ou de revues. De ce point de vue, des livres comme *Gli uomini e le rovine* ou *Orientamenti* sont également significatifs. Cette particularité est à mettre en rapport avec sa volonté de s'affirmer comme un « guerrier » (*kshatriya*) plutôt que comme un « prêtre », et aussi avec son affirmation, si contraire aux vues de Guénon, selon laquelle le guerrier ou le roi est porteur, au sein des sociétés traditionnelles, d'un principe spirituel de dignité égale à celle du sacerdoce.

En quoi cette volonté d'engagement politique est-elle problématique ? Elle l'est d'abord du fait que Julius Evola aborde la politique en métaphysicien. La politique ne résulte pas chez lui, comme chez Carl Schmitt, du fait de la diversité des aspirations humaines et du caractère potentiellement conflictuel de cette diversité. Elle n'est pas non plus, comme chez Aristote, une conséquence de ce que l'homme est un « animal social ». Elle est de la métaphysique appliquée. Contrairement à un politologue comme Julien Freund, pour qui le politique est « originairement substantiel à la société en tant qu'essence » et qui soutient le caractère strictement autonome de cette essence, Evola fait partie de ces auteurs qui reconduisent ou ramènent le politique à une autre instance que la sienne propre. Selon lui, la politique relève en dernière analyse de la métaphysique : elle ne représente que l'application dans un domaine particulier de principes qui, loin de la caractériser ou de lui appartenir en propre, trouvent en dehors d'elle leur origine, leur signification et leur légitimité. Tandis que pour Julien Freund, la politique est « l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts », elle est pour Evola l'« application des directives du supra-monde », c'est-à-dire une activité mise en œuvre par une autorité dont le fondement ne peut être que « métaphysique », autorité assimilée à une « qualité transcendante et non uniquement humaine ». « Le fondement de tout véritable Etat, écrit Evola, c'est la transcendance de son principe ». Il s'en déduit que les règles de l'action politique ne sont pas autonomes, mais dérivées. La politique n'est pas en son fond politique, mais métaphysique : elle n'a pas d'essence propre.

Une telle approche a pour conséquence d'amener Evola à prôner une « politique de l'idéal », qui semble bien ne pas être autre chose qu'une politique idéale. Toute la question est de savoir si une telle politique a encore quelque chose à voir avec la politique réelle, ou si elle n'est que l'une des formes les plus typiques de ce que Julien Freund a très justement appelé l'*impolitique*. Si l'on pose, comme je le crois, que la politique est d'abord l'art du possible, et que le possible est affaire de contexte et de situation, une politique idéale risque fort d'apparaître comme une contradiction dans les termes. Sans doute est-il louable de rappeler l'importance des principes en politique. Mais encore faut-il que ces principes soient distingués des idées pures, qui ne peuvent rester pures que dans la mesure où elle ne se concrétisent jamais dans la réalité. Il est à cet égard très révélateur que, chez Evola, la politique soit constamment tirée du côté de l'éthique. Dans *Gli uomini e le rovine*, ce qu'il cherche à donner, plus encore que des orientations politiques, ce sont des consignes à valeur existentielle. Ce trait ne lui appartient pas en propre. Si la gauche a généralement une approche *morale* (ou moralisante) de la politique, la droite, elle, en a bien souvent une approche *éthique* - cette éthique versant elle-même fréquemment dans l'esthétique. Mais la morale ou l'éthique est une chose, la politique en est une autre, à savoir le service du bien commun. Et c'est en tant que telle qu'elle a ses règles propres.

Un autre problème tient à la conception évolienne de l'histoire. Cette conception est elle-même paradoxale. D'un côté, Evola manifeste une nette hostilité envers la notion même d'historicité. Il pense que les sociétés traditionnelles, définies comme « anhistoriques » ou indifférentes à l'histoire, ont cessé d'être traditionnelles lorsqu'elles sont entrées dans l'histoire, et il assimile cette entrée à une sorte de chute (l'« âge d'or » apparaissant alors comme l'équivalent du Jardin d'Eden judéo-chrétien), allant jusqu'à écrire que « penser en termes d'histoire est absurde ». Ce qui l'amène à critiquer avec force toute forme d'historicisme. D'un autre côté, cependant, il adhère à la théorie des cycles, qui n'est nullement incompatible avec l'historicisme. Evola critique avec force, et aussi avec beaucoup de justesse, l'idéologie du progrès, mais c'est pour lui opposer une vision qui en constitue le symétrique inverse, puisqu'elle revient à interpréter l'histoire des derniers millénaires, non comme mouvement progressif perpétuellement ascendant, mais comme mouvement constamment et inéluctablement descendant, comme déclin toujours plus accentué. Dans les deux cas, la nécessité historique est conservée : l'homme subit le cours de l'histoire au lieu de pouvoir la diriger. Je ne partage pas cette conception. Pour moi, l'existence de l'homme est intrinsèquement sociale-historique : ce qui distingue l'espèce humaine des espèces animales, c'est qu'elle devient historiquement. Je pense en outre que, par-delà les processus historiques ponctuels, l'histoire est toujours ouverte, ce qui la rend imprévisible.

Si l'on adhère à la théorie des cycles, la question se pose immédiatement de savoir quels peuvent être le sens et la portée de l'action historique humaine. Comment peut-on agir politiquement pour enrayer un processus dont on affirme par ailleurs qu'il excède la volonté humaine, c'est-à-dire qu'il est inévitable ? Pour Evola, le moment actuel est celui d'une fin de cycle, phase crépusculaire qu'il assimile au *kali-yuga* des Indiens ou à l'« âge du loup » de la tradition nordique. Cette idée a de toute évidence quelque chose d'incapacitant ou de paralysant. L'action politique impliquant par définition la réversibilité des situations jugées indésirables, quel but assigner à l'action collective dans un monde voué à sa fin ? Si l'on vit une fin de cycle et que rien ne peut empêcher ce cycle d'aller à son terme, où peut résider la liberté fondementale de mouvement, sinon dans le for intérieur ? C'est là, me semble-t-il, une seconde limitation de la « politique évolienne ». Evola me paraît d'ailleurs l'avoir reconnu implicitement, notamment en 1961 dans *Cavalcare la tigre*, puis en 1963 dans *Il cammino del*

Cinabro, lorsqu'il écrit que de nos jours « il n'existe plus rien, dans le domaine politique et social, qui mérite vraiment un total dévouement et un engagement profond ». Il ne reste alors plus aux « hommes différenciés » qu'à se réfugier dans l'*apoliteia*, c'est-à-dire dans le détachement.

In questa relazione, nota delle differenze fra il Dopoguerra e il periodo che precede il 1945?

Après 1945, Julius Evola appartient au camp des vaincus, ce qui n'améliore évidemment pas la possibilité qu'il pourrait avoir d'influer sur le cours des événements. Mais c'est pourtant à ce moment-là qu'il exerce, notamment auprès des jeunes, une influence qu'il était loin d'avoir dans l'entre-deux-guerres (époque à laquelle il s'était employé à rechercher en Allemagne une reconnaissance qu'il ne parvenait guère à obtenir de ses compatriotes). Là aussi, cependant, cette influence n'a jamais été dénuée d'équivoque. Ce n'est un mystère pour personne qu'à partir des années 1950 et 1960, c'est surtout dans les milieux de la droite la plus radicale que cette influence a été la plus sensible, qu'il s'agisse de la « droite révolutionnaire » ou des nostalgiques du fascisme de la République sociale. Or, il suffit de lire ce qu'Evola a écrit après la guerre sur le fascisme pour constater que ses options personnelles n'étaient pas exactement celles-là. D'une part, Evola fait un usage presque toujours péjoratif du mot « révolutionnaire », en mettant en garde contre l'« âme secrète » du mot « révolution » et en faisant reproche à la droite de ne pas oser s'affirmer « réactionnaire ». D'autre part, le tournant « républicain » du fascisme de Saló a toujours suscité chez les plus grandes réserves. « De notre point de vue, écrit-il dans *Il fascismo visto dalla destra*, il n'y a rien à tirer du fascisme de la République sociale ».

Si Evola a séduit les milieux de la droite radicale, c'est évidemment d'abord par sa propre radicalité idéologique, par sa critique sans compromis du monde moderne. Mais ce n'est pas pour autant qu'il sympathisait avec n'importe quelle forme de radicalité. Evola, qui n'a jamais dissimulé sa faveur pour la monarchie, en tient pour une radicalité exclusivement réactionnaire. Il affichait par ailleurs un point de vue nettement « antibourgeois », mais c'était pour souligner aussitôt que le bourgeoisisme peut être contesté « par le haut » aussi bien que « par le bas », ajoutant que l'antibourgeoisisme de gauche, ouvrier ou socialiste, doit être rejeté parce qu'il mène « encore plus bas ». Pour Evola, tout dépendait en fin de compte de ce au nom de quoi on déclarait vouloir combattre la bourgeoisie. L'antibourgeoisisme était pour lui acceptable, et même nécessaire, au nom d'une « conception supérieure, héroïque et aristocratique de l'existence », mais il ne l'était pas au nom de n'importe quel idéal. De même, il n'est pas douteux que le bolchevisme représentait pour lui quelque chose de bien pire que le libéralisme bourgeois, précisément parce qu'il correspondait dans son système à une aggravation, à un point d'aboutissement (la « nuit » par rapport au « crépuscule »). C'est encore un point sur lequel sa pensée s'écarte de celle de la droite radicale ou « révolutionnaire », pour laquelle le règne du libéralisme bourgeois est fréquemment considéré comme pire encore, plus destructeur et plus décomposant, que le communisme ne l'a jamais été.

Dalla metà degli anni Venti circa, il termine « élite » entra nel vocabulario evoliano. Ma che élite è quella che Evola vorrebbe alla testa del proprio Stato ideale?

Ce n'est évidemment pas une élite au sens que les libéraux donnent à ce mot, ni au sens que lui donne l'école « élitiste » de politologie, représentée notamment par Roberto Michels ou

Pareto. C'est tout d'abord une élite au sens éthique du terme. Pour Evola, appartient à l'élite, non le « meilleur » au sens darwinien ou le plus performant au sens de Pareto, mais celui chez qui l'*ethos* domine sur le *pathos*, celui qui a « le sens d'une supériorité vis-à-vis de tout ce qui n'est que simple appétit de "vivre" », celui qui a fait siens « le principe d'être soi-même, un style activement impersonnel, l'amour de la discipline, une disposition héroïque fondamentale ». L'élite est donc d'abord chez lui une aristocratie. Elle incarne une « race de l'esprit », un type humain particulier qu'Evola définit comme « homme différencié », et dont il pose l'avènement (ou la renaissance) comme un préalable indispensable à toute action dans le monde.

C'est d'autre part une élite qui s'oppose fondamentalement, non seulement à la masse, mais aussi au peuple, à la façon dont le « haut » s'oppose au « bas ». Il faut ici rappeler que, chez Evola, contrairement à la notion d'« Etat », toujours positive, les notions de « peuple » ou de « nation » ont presque toujours une valeur négative. L'Etat représente l'élément « supérieur », tandis que le peuple et la nation ne sont que des éléments « inférieurs ». Qu'il soit *demos* ou *ethnos*, *plebs* ou *populus*, le peuple n'est aux yeux d'Evola que « simple matière » à mettre en forme par l'élite. Il en va de même de la nation et de la société. Des termes comme « peuple », « nation », « société », apparaissent même dans ses écrits comme pratiquement interchangeables : tous correspondent à la dimension purement physique, « naturaliste », indifférenciée, fondamentalement passive, de la collectivité, à la dimension de la « masse matérialisée » qui, par opposition à la *forme* que seule peut conférer l'Etat, reste de l'ordre de la *matière* brute. Evola se situe de ce point de vue à l'exact opposé des théoriciens du *Volksgeist*, comme Herder : le peuple ne saurait représenter pour lui une valeur en soi, il ne saurait être le dépositaire privilégié de l'« esprit » créateur d'une collectivité donnée. Evola est tout aussi indifférent à la question du lien social, voire au social lui-même, qu'il englobe volontiers dans l'« économico-social », autre désignation chez lui du monde de l'horizontal ou du règne de la quantité. « Tout ce qui est social, écrit-il, se limite, dans la meilleure des hypothèses, à l'ordre des moyens ». C'est pourquoi l'on ne trouve pas chez lui de pensée sociologique, ni d'ailleurs de véritable pensée économique.

Enfin, c'est une élite masculine et virile. Ce point est à mon sens extrêmement important, si important même qu'il me semble y avoir de bonnes raisons de penser que l'ouvrage-clé de toute la pensée évolienne n'est pas *Rivolta contro il mondo moderno*, comme on le croit généralement, mais bien sa *Metafisica del sesso*. Evola est obsédé par la double polarité masculin-féminin, qu'il assimile analogiquement à la polarité du haut et du bas. L'Etat, chez lui, est au peuple ce que l'homme est à la femme : l'incarnation d'un principe actif supérieur qui, comme tel, s'oppose au principe féminin, principe passif assimilé à tout ce qui est de l'ordre de la matière, de la nature, du social, etc. L'opposition de l'esprit et de l'âme, tout comme l'opposition entre la tradition « hyperboréenne », porteuse d'un *ethos* viril et lumineux, et les cultures du Sud, correspondant au « monde lunaire et chtonien » de la Mère ou de la Femme, se déduit du même schéma. Cette représentation d'une « lutte incessante » entre le masculin et le féminin, lutte que l'on pourrait transposer sur tous les plans, n'est certes pas sans intérêt (d'autant qu'Evola est l'un des rares auteurs de droite, avec Raymond Abellio, à avoir théorisé ce problème), mais elle n'en est pas moins éminemment contestable à mes yeux, pour toute une série de raisons que je n'exposerai pas ici. Le fait est, en tout cas, qu'elle joue un rôle de premier plan dans la pensée d'Evola, et qu'elle inspire directement sa conception de l'élite. Pour Evola, les hommes ne peuvent appartenir à l'élite qu'en se séparant des femmes, ou du moins de ce qu'il appelle l'« ordre féminin ». D'où chez lui l'idéal d'une « société d'hommes », qui trouve son aboutissement symbolique dans la notion d'« Ordre ».

Sans doute faudrait-il – *horresco referens* ! – une psychanalyse pour expliquer ce systématisme.

« Orientamenti » è un'opera particolare all'interno della produzione evoliana ?

C'est en partie une œuvre de circonstances puisque, comme Evola l'a raconté lui-même, elle fut écrite en 1949-50 pour répondre à la demande d'un certain nombre de jeunes désireux d'obtenir des « directives capables de donner une orientation politique à leur activité ». Mais on peut aussi penser qu'au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, ce petit texte a permis à Julius Evola de faire lui-même une sorte de synthèse ou de bilan de ce qui lui paraissait être le plus urgent de faire et le plus digne d'être sauvegardé parmi tout ce qu'il avait écrit. *Orientamenti*, de ce point de vue, marque certainement une étape importante dans l'itinéraire d'Evola. Enfin c'est aussi, de toute évidence, une esquisse de ce qui allait être développé plus tard dans *Gli uomini e le rovine* (1953).

E « Gli uomini e le rovine » si può considerare un libro unico nella storia del pensiero politico europeo del Dopoguerra?

Je ne pense pas qu'on puisse parler d'un « livre unique » dans l'histoire de la pensée politique européenne d'après 1945. Que ce soit en France, en Allemagne ou en Italie, pour ne citer que ces trois pays, d'autres livres sont parus après la guerre dans les milieux de droite, dont l'importance est au moins égale à celle de *Gli uomini e le rovine*. Je pense par exemple aux grands essais publiés par Carl Schmitt ou Arnold Gehlen dans les années 1950 et 1960. L'ouvrage d'Evola est par ailleurs assez inégal. Les premiers chapitres, qui s'articulent autour d'un tryptique de notions énumérées dans leurs titres, forment un ensemble plus cohérent que les derniers, plus dispersés. L'originalité d'Evola apparaît surtout dans le chapitre intitulé « Le problème des naissances », où se trouve développé un point de vue « antidémographique » qui contredit à angle droit l'habituel natalisme des milieux de droite. On trouve aussi dans ce livre l'ébauche des considérations qu'Evola allait développer en 1964 dans la première édition de son essai sur le fascisme (*Il fascismo*, paru chez Giovanni Volpe et dont je possède encore dans ma bibliothèque un exemplaire dédicacé où Julius Evola m'exprimait sa « sympathie solidarisante »), ouvrage dont la lecture est indispensable à qui veut analyser les positions politiques d'Evola, et qui constitue en outre - ce qu'on n'a pas assez souligné - un exemple à peu près unique d'examen critique du fascisme par un auteur appartenant lui-même au camp des vaincus.

Evola teorico dello Stato. Che cos'è questo organicismo evoliano?

Plus encore qu'un théoricien de l'Etat, Julius Evola en est avant tout un partisan résolu. Rejetant toutes les doctrines classiques qui font de l'Etat la forme organisée de la nation, le produit de la société ou la création du peuple, il affirme et réaffirme sans cesse que c'est au contraire l'Etat qui doit fonder la nation, mettre le peuple en forme et créer la société. « Le peuple, la nation, écrit-il, n'existent qu'en tant qu'Etat, dans l'Etat et, dans une certaine mesure, grâce à l'Etat ». Bien entendu, cet Etat doit selon lui se fonder sur des principes supérieurs, spirituels et métaphysiques, car c'est seulement ainsi qu'il sera un « Etat vrai », un « Etat organique », non pas transcendant par lui-même, mais fondé sur la transcendance de son principe.

Cet « étatisme » est certainement ce qu'il y a de plus frappant dans la pensée politique d'Evola. C'est aussi l'un des points sur lesquels il sympathise le plus nettement avec le fascisme, qui donnait à l'Etat la même importance que la tradition allemande attribuait au contraire au peuple (*Volk*). Sans doute cet étatisme est-il assorti d'un certain nombre de précisions destinées à dissiper tout malentendu. Evola prend ainsi le soin de dire que la « statolâtrie des modernes », telle qu'on la trouve par exemple chez Hegel, n'a rien à voir avec l'« Etat vrai » tel qu'il l'entend. Il souligne aussi que bien des Etats forts ayant existé dans l'histoire ne furent que des caricatures de celui qu'il appelle de ses vœux. Il critique d'ailleurs avec vigueur le bonapartisme, qu'il qualifie de « despotisme démocratique », comme le totalitarisme, dans lequel il voit une « école de servilité » et une « extension aggravante du collectivisme ». Le primat qu'il attribue à l'Etat n'en est pas moins significatif, surtout lorsqu'on le rapporte à ce qu'il dit du peuple et de la nation.

Ce qui pose problème, c'est la formule d'« Etat organique ». Les théoriciens politiques de l'organicisme — à la possible exception d'Othmar Spann — ne parlent en effet pratiquement jamais d'« Etat organique ». Ils parlent plutôt de société organique, de culture organique, de communautés organiques, etc. Et le modèle auquel ils se réfèrent est incontestablement un modèle emprunté aux sciences de la vie : une société en bonne santé est une société où il y a, dans les rapports sociaux, autant de souplesse qu'il en existe entre les organes d'un être vivant. On comprend bien, évidemment, que si Evola préfère parler d'« Etat organique », c'est que pour lui l'Etat est incommensurablement supérieur à la société. Mais un Etat peut-il être lui-même organique ? Pour les théoriciens classiques de l'organicisme, la réponse est généralement négative : seule la société peut être organique, précisément parce qu'un organisme se définit comme un tout et qu'il ne saurait donc se ramener ou s'identifier à l'une quelconque de ses parties, fût-elle la plus éminente. Dans une telle perspective, l'Etat ne peut pas être un organisme à lui tout seul. Au contraire, il est même souvent ce qui menace le plus l'organicité de la société. Dans *Gli uomini e le rovine*, Evola écrit qu'« un Etat est organique lorsqu'il a un centre et que ce centre est une idée qui modèle efficacement, par sa propre vertu, ses diverses parties ». Mais, pour l'organicisme classique, une société a d'autant moins besoin d'un « centre » qu'elle est précisément organique, car ce qui définit l'organicité du corps social, ce n'est pas sa dépendance par rapport à un centre (la « tête »), mais bien la complémentarité naturelle de toutes ses parties.

L'« organicisme » d'Evola est donc très différent de l'organicisme classique. Ce dernier tend généralement à dévaloriser l'Etat et les institutions étatiques, considérées comme intrinsèquement « mécanistes », et à donner le rôle principal aux collectivités de base et au peuple. L'organicité, chez les théoriciens de l'organicisme, est toujours associé à ce qui est « en bas » et à ce qui est « spontané ». Leur critique, en général, consiste à opposer à une conception mécanique, rationalisée, abstraite, voire excessivement « apollinienne » de l'existence sociale, les prérogatives du vivant, du sensible, du charnel, manifestées dans l'esprit « dionysiaque » et dans l'« âme du peuple ». Or, c'est précisément la démarche inverse qu'adopte Evola, puisque pour lui l'âme, le sensible, le peuple, le collectif, etc. renvoient systématiquement aux dimensions les plus « inférieures » de l'existence. Dans la mesure où il implique une déconnection radicale de l'organique et du biologique, l'exacte portée d'un « organicisme d'en haut » reste donc à établir. Un « Etat vrai » qui se veut affranchi de tout conditionnement naturaliste peut-il être véritablement « organique » ? L'organicité peut-elle être le résultat de l'autorité, de la puissance et surtout de la volonté ? Pour répondre à ces questions, l'expérience historique incite pour le moins à la prudence. Au cours de l'histoire, en effet, chaque fois qu'un Etat s'est affirmé titulaire d'un pouvoir

souverain absolu, l'organicité du social n'a pas augmenté, mais décru. Le cas de la France est à cet égard frappant. Evola a très justement noté que, dans sa volonté de s'affranchir de l'autorité du pape et de l'empereur, le pouvoir royal s'est en France coupé de tout principe spirituel supérieur. Mais il n'en est pas moins vrai que c'est aussi la France qui constitue le modèle le plus achevé d'une création de la nation par l'Etat. Or, c'est aussi le pays où l'autorité souveraine de l'Etat, définie depuis Jean Bodin comme indivisible et inaliénable, a le plus appauvri l'organicité sociale et détruit les autonomies locales, tandis que les libertés locales ont toujours été mieux préservées là où c'est au contraire le peuple ou la nation qui ont créé l'Etat. Le contre-modèle de l'Empire, auquel Evola a consacré quelques-unes de ses meilleures pages, est tout aussi parlant. L'empire romain-germanique a incontestablement mieux respecté l'organicité de la société que l'Etat-nation. Mais il l'a mieux respectée dans la mesure où son pouvoir était, non pas absolu et inconditionné, mais au contraire relativement faible, où la souveraineté y était partagée ou répartie, et où le pouvoir se souciait moins d'imposer sa « forme » aux différentes collectivités locales que de respecter le plus possible leur autonomie. Le principe même de toute construction impériale est en effet le principe de subsidiarité ou de compétence suffisante. On ne saurait oublier que ce principe implique de laisser *à la base* le maximum de pouvoir possible et de ne faire remonter vers le « haut » que la part d'autorité et de décision qui ne peut s'y exercer. Or, pour Evola, tout doit au contraire venir du « haut », précisément parce que ce « haut » est étranger à tout naturalisme. La question est alors de savoir comment l'antinaturalisme rigoureux d'Evola peut se concilier avec son organicisme.

Che tipo di monarchico era Julius Evola?

Evola défend une monarchie d'inspiration métaphysique, par quoi il faut entendre, non pas tant une monarchie « de droit divin », au sens classique de cette expression, qu'une monarchie fondée sur des principes dérivant eux-mêmes de ce qu'Evola appelle la « Tradition primordiale ». Cette « Tradition primordiale » reste à mes yeux aussi nébuleuse qu'hypothétique, mais là n'est pas la question. Ce qui est sûr, c'est que Julius Evola se fait de la monarchie une idée assez différente de celle de la plupart des théoriciens royalistes contemporains. Une étude comparative des idées de Charles Maurras et d'Evola, étude qui n'a pas encore été réalisée, serait de ce point de vue des plus utiles.

Certes, entre Maurras et Evola, il y a un certain nombre de points communs. Sur un plan plus anecdotique, on peut aussi rappeler que Pierre Pascal, réfugié en Italie après 1945 et qui fut jusqu'à la fin de sa vie assez actif dans certains milieux évoliens, avait dans sa jeunesse été un proche collaborateur de Maurras. Mais il n'en est pas moins vrai que le royalisme maurrassien, tout empreint de positivisme au point que Maurras put être qualifié de « Jacobin blanc » par Georges Bernanos et Edouard Berth, diffère profondément de l'idée monarchique tel que la conçoit Evola. Ce dernier s'affirmait avec hauteur un Gibelin, tandis que Maurras était un Guelfe. Evola ne faisait guère la différence entre la royauté et l'Empire, qu'il défendait avec la même vigueur, tandis que Maurras, conformément à la tradition française, voyait dans la « lutte contre l'Empire » le principal mérite de la dynastie capétienne. Evola a toujours manifesté à la fois de l'intérêt pour les doctrines orientales et de la sympathie pour l'Allemagne ou le Nord « hyperboréen », alors que Maurras le Provençal, comme Henri Massis, opposait radicalement l'Orient à l'Occident et n'avait que mépris pour les « Barbares » établis de l'autre côté du Rhin. En outre, Evola peut être considéré comme un théoricien des origines, puisqu'il rappelle sans cesse que le mot *archè* renvoie à la fois au plus

ancien passé, à l'« archaïque », mais aussi à ce qui, de ce fait même, commande le présent. Maurras, au contraire, professe (de manière d'ailleurs assez paradoxale) un complet mépris des origines et ne s'intéresse aux grandes entreprises politiques qu'au travers de leur final accomplissement. Quant à leur conception de la politique, elle diffère elle aussi du tout au tout, Maurras (qui n'a jamais lu Evola) se réclamant de l'« empirisme organisateur » et du « nationalisme intégral » là où Julius Evola (qui a lu Maurras) se réclame de la métaphysique et fait du nationalisme une critique féroce largement justifiée.

Nel suggio saggio introduttivo a « Gli uomini e le rovine » e « Orientamenti »: « Julius Evola, reazionario radicale e metafisico impegnato » (traduzione di Alessandro Giuli, Mediterranee, 2001), lei parla di punti « in comune » fra « il liberalismo ed il pensiero evoliano ». E una prospettiva interessante.

Cela peut paraître une idée provocatrice, ou du moins paradoxale, mais je crois qu'elle correspond à une certaine réalité. Je l'ai formulée en référence aux écrits de jeunesse d'Evola, auxquels les commentateurs n'ont pas toujours attaché l'importance qu'il fallait. A la fin des années vingt, le jeune Julius Evola a en effet commencé par professer un « individualisme absolu », notamment dans deux livres, *Teoria dell'Individuo assoluto* (1927) et *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (1930), dont il n'hésitait pas à dire alors qu'ils représentaient l'« exposé systématique et définitif » de sa « doctrine ». Cet individualisme professé par Evola durant sa période dadaïste se ressent surtout de l'influence de l'idéalisme allemand, de la pensée de Nietzsche et de l'anarchisme individualiste de Max Stirner. Evola se fixe alors pour but d'énoncer une théorie philosophique qui s'efforcerait de porter l'idéalisme jusque dans ses plus extrêmes conséquences en exprimant l'« exigence d'auto-affirmation absolue de l'individu ». Par la suite, dans *Il cammino del Cinabro*, il dira d'ailleurs avoir avant tout tiré de la lecture de Nietzsche l'idée d'une révolte fondée sur « l'affirmation des principes d'une morale aristocratique et des valeurs de l'être qui se libère de tout lien et est à lui-même sa propre loi » — formulation qui n'est pas dénuée d'ambiguïté, puisque dans la doctrine libérale l'individu, en tant qu'il est posé d'emblée comme autosuffisant, est aussi « à lui-même sa propre loi ». De fait, l'« individu absolu » est celui qui se pose de par sa propre volonté comme le principe central et l'arbitre de toute détermination. Sa volonté, étant dégagée de toute contrainte, de toute limitation, est libre au double sens d'arbitraire et d'inconditionnée ; elle est synonyme de puissance pure. L'individu absolu voit donc l'existence comme procès continu d'affirmation de soi, celle-ci étant dégagée de toute espèce de contingence et de détermination. Il y a dans cette vision un certain solipsisme : l'individu unique et absolu est en fin de compte à ses propres yeux tout ce qui existe.

La question qu'il faut se poser est de savoir si le « type d'homme » prôné par Evola dans ses écrits politiques ultérieurs est très éloigné de cet individu absolu vers lequel il tendait dans les années vingt, ou s'il n'existe pas certaines similitudes entre l'individu absolu, centre de puissance et de volonté chez qui la volonté d'être et la volonté de dominer ne font qu'un, et l'homme absolument souverain tel que le redéfinira Evola dans le cadre de sa vision traditionaliste.

C'est au tout début des années trente qu'Evola semble avoir abandonné ou modifié ses présupposés individualistes. A partir de cette date, il reprend à son compte la critique opposant classiquement l'*individu* et la *personne*, et dénonce un individualisme dans lequel il ne cessera plus de voir l'« essence du libéralisme ». L'individualisme, dès lors, ne fonde plus l'attitude aristocratique, mais la contredit directement. Il n'est plus synonyme de supériorité

individuelle, mais d'universalisme égalitaire et de dissolution sociale. Cependant, alors que la critique classique de l'individualisme lui oppose régulièrement des entités collectives (peuples, nations, communautés, etc.) dans une perspective résolument holiste, en accusant l'individualisme libéral de détruire le caractère éminemment organique de ces entités, Evola emprunte une voie totalement différente : dans la mesure où toute communauté, tout groupe collectif, relève à ses yeux d'un niveau « naturaliste » inférieur, d'une dimension féminine d'« en bas », il ne saurait être question pour lui de placer le peuple, la société ou la nation au-dessus de l'individu. C'est donc au nom d'une *autre conception de l'individu*, celle de l'individu « différencié », qu'Evola va combattre l'individualisme libéral. A l'individualisme qui pense l'individu comme atome indifférencié, Evola oppose une conception qui, par différenciations successives, tend vers l'idéal de la « personne absolue ». Mais ce mot de « personne » ne doit pas faire illusion. Alors que la critique antilibérale classique donne de ce terme une définition mettant immédiatement l'accent sur sa dimension sociale – la personne en tant que sujet concret, inscrit et saisi dans un contexte donné, par opposition à l'individu comme sujet abstrait –, Evola lui donne une tout autre définition. La personne, chez lui, ne se définit nullement par ses appartenances, mais par le fait qu'elle est « ouverte vers le haut », c'est-à-dire qu'elle adhère à des principes supérieurs.

Si l'on reprend l'opposition classique tracée par Louis Dumont entre l'individualisme et le holisme, Evola ne se situe donc nullement du côté du holisme. Toutes les doctrines holistes soutiennent que l'homme est indissociable de ses appartenances – que l'on ne sait de quel homme on parle que lorsqu'on sait aussi à quelle collectivité il appartient. Evola affirme au contraire que la personne achevée est en quelque sorte affranchie de toute dimension sociale, précisément parce qu'elle s'est dégagée de tout ce qui est « inférieur ». Or, le libéralisme est aussi la doctrine selon laquelle l'homme n'est pas immédiatement ni fondamentalement social, ce qui fonde sa conception de la liberté comme droit individuel à disposer librement de soi. C'est pourquoi Enrico Ferri a pu affirmer en 1998, dans un article paru dans la revue *La Società degli individui*, qu'à l'individualisme égalitaire, Evola se borne à opposer une « version aristocratique de l'individualisme », ajoutant que « les principales thèses fondatrices de l'individualisme sont en fait également partagées par le traditionaliste Evola, la première étant que la nature humaine est individuelle et que l'humanité ne se compose pas d'ensembles sociaux, mais d'individus ». Le point commun entre le libéralisme et la pensée évolienne serait ici que la société ne prime *pas* – que ce soit sur la personne ou sur l'individu.

Quand Evola dénonce l'universalisme politique ou le cosmopolitisme, ce n'est donc pas tant parce que cet universalisme fait bon marché des identités collectives que parce que la notion d'« humanité » représente à ses yeux ce qu'il y a de plus éloigné de l'individu tel qu'il le conçoit. Le peuple ou la nation valent mieux pour lui que l'humanité, mais seulement dans la mesure où ils représentent des niveaux plus différenciés. Ils se situent en revanche bien en dessous de l'élite aristocratique, porteuse de valeurs supérieures aux intérêts de la collectivité, et dont le rôle est d'accélérer « le processus qui mène du général au collectif et du collectif à l'*individuel*, direction qui est celle de tout progrès véritable » (« Due facce del nazionalismo », 1931).

C'est en ce sens qu'il ne me paraît pas exagéré de parler d'un individualisme évolien. Certes, cet individualisme est indissociable de l'élitisme, avec ce que cela suppose d'horreur du conformisme, de refus d'être « comme les autres » — attitude évidemment susceptible de mener dans des directions bien différentes. Toute sa vie durant, Evola a voulu se distinguer d'une « plèbe » vis-à-vis de laquelle il n'a jamais dissimulé son mépris. Il s'en est distingué comme dandy, comme dadaïste, comme tenant de l'individu absolu, puis comme représentant

d'une école traditionaliste qui a fourni à son élitisme de puissantes justifications doctrinales. Son opposition radicale au monde environnant n'a cessé d'osciller entre le refus et la négation, que ce soit dans sa jeunesse au nom de la liberté inconditionnée de l'individu absolu (le monde extérieur comme inexistant ou pure limitation du moi) ou, dans sa période de maturité, au nom d'une métaphysique de l'histoire interprétant toute l'histoire advenue comme déclin et donnant un rôle essentiel à l'« impersonnalité active ». Le fil conducteur caché de cet itinéraire ne réside-t-il pas dans l'idée d'un homme porté lui-même à se poser comme souveraineté absolue, liberté absolue, puissance absolue ? C'est l'hypothèse que j'ai formulée.

E per quanto riguarda il rapporto fra Evola e il mondo dell'economia?

Dans *Gli uomini e le rovine*, Julius Evola écrit que « ce n'est pas la valeur d'un système économique ou d'un autre qu'il faut mettre en question, mais celle de l'économie en général ». Dans le même livre, il appelle aussi à en finir avec l'obsession économiste qui « a pris l'homme corps et âme et l'a finalement condamné à une course sans répit, à une expansion illimitée de l'agir et du produire ». Il déclare enfin que « la véritable antithèse ne se situe […] pas entre capitalisme et marxisme, mais entre un système où l'économie est souveraine, quelle que soit sa forme, et un système où elle se trouve subordonnée à des facteurs extra-économiques, à l'intérieur d'un ordre beaucoup plus vaste et plus complet, de nature à conférer à la vie humaine un sens profond et à permettre le développement de ses possibilités les plus hautes ». Je pourrais bien entendu reprendre à mon compte ces propos qui, dans le monde économiquement et financièrement globalisé où nous vivons aujourd'hui, revêtent un incontestable caractère prophétique.

Evola n'a certes pas été le seul à dénoncer avec bonheur la « démonie de l'économie », et l'on ne peut que constater que ses propos rejoignent, par exemple, ce qu'un Karl Polanyi a pu écrire dans *The Great Transformation*, à propos du caractère « encastré » (*embedded*) de l'économie dans les sociétés traditionnelles, ou ce que Hannah Arendt a noté quant au mépris dans lequel l'antiquité gréco-romaine tenait l'idéologie du travail et la sphère de la production matérielle. Sur ce point, l'opinion d'Evola entre aussi en évidente consonance avec les principales conclusions de l'école anti-utilitariste actuelle - même s'il n'a pas prêté d'attention particulière à l'idéologie du don, si bien explorée par les disciples de Marcel Mauss - ou avec la thèse d'un Serge Latouche, selon qui il importe aujourd'hui d'en finir avec la fuite en avant dans l'idéal de la croissance illimitée et de « décoloniser l'imaginaire » en rompant avec une vision du monde avant tout commandée par les valeurs marchandes, l'obsession économique et l'axiomatique de l'intérêt. Cela ne retire toutefois rien à ses mérites. De ce point de vue, Evola mérite incontestablement d'être lu et relu par une droite qui, au fil des décennies, n'a que trop souvent cédé aux séductions de l'idéologie libérale et perdu l'habitude de contester ce qui aurait dû toujours rester son principal adversaire : la logique du capital et le système de l'argent.

Peut-être parce qu'il était convaincu que les mérites et les défauts propres à chaque système économique n'avaient qu'une importance secondaire, Evola ne s'est en revanche jamais soucié de développer une critique argumentée du libéralisme économique, ce qu'on peut déplorer. Evola n'est pas un analyste, ni un dialecticien. Dans ses livres, il ne se penche pas plus sur l'œuvre d'Adam Smith ou de Ricardo que sur celle de Hobbes, de Locke ou de Rousseau. Il a d'autre part une tendance, assez commune chez beaucoup de gens de droite, à ranger dans la même rubrique l'économique et le social, ce qui me paraît une grave erreur. A

ses yeux, l'économique et le social relèvent visiblement l'un et l'autre de ce que Guénon appelait le « règne de la quantité ». Loin de s'intéresser aux conditions de formation et de maintien du lien social, ou à la manière dont les sociétaires peuvent participer en tant que citoyens à une sphère publique bien distincte de la sphère privée, il va jusqu'à prôner la « dépolitisation des forces économico-sociales » en s'en tenant, pour le reste, à des déclarations de principes.

« Gli uomini e le rovine » si conclude con un capitolo dal titolo: « Europa una: forma e presupposti ». Secondo lei ci sono idee valide ancora oggi?

Evola avait très bien compris que la désunion des nations européennes était l'une des causes principales de leur impuissance à constituer dans le monde un pôle de puissance autonome et un creuset de civilisation. « La mesure de la liberté concrète, de l'indépendance et de l'autonomie est, avant tout, la puissance », écrit-il. Par opposition au modèle de la « nation européenne », il en tient par ailleurs pour le modèle de l'Empire, seul capable à ses yeux de concilier l'unité et la multiplicité. La structure de cet Empire, ajoute-t-il, pourrait être « celle d'un fédéralisme, mais organique et non acéphale, un peu comme celui que réalisa Bismarck dans le deuxième Reich », étant entendu que « ce qui devrait être exclu, c'est le nationalisme (avec son prolongement tératologique, l'impérialisme) et le chauvinisme, c'est-à-dire l'absolutisation fanatique d'une communauté particulière ». En même temps, Julius Evola est bien conscient de l'impossibilité, dans le monde actuel, de donner à cette Europe unie un fondement spirituel correspondant à ses vœux. Son appel à la formation d'un groupe « constitué par des descendants de vieilles familles européennes qui tiennent encore debout » laisse à ce propos pour le moins rêveur.

En fait, Evola conçoit principalement l'Europe à la lumière de l'« idée impériale » héritée du Moyen Age, et plus spécialement du Saint-Empire romain-germanique dans sa version gibeline. Cette référence me paraît plutôt bien venue, et je partage pour ma part tout à fait la critique du nationalisme que fait Evola, critique qui me paraît l'un des points les plus forts de sa pensée. Il me semble néanmoins que la pensée évolienne achoppe ici encore sur un certain nombre d'apories ou de contradictions. Evola, je l'ai déjà dit, se prononce à la fois pour la monarchie et pour l'Empire, comme si les fonctions royales et impériales étaient plus ou moins interchangeables, ce qui est assez curieux, puisque dans l'histoire c'est au nom des monarchies nationales que le principe impérial a le plus été contesté. Il en tient d'autre part pour un modèle étatique dont l'expérience historique nous montre qu'il a été beaucoup plus fortement incarné dans les nations que dans les empires : ce qui caractérise l'Empire, c'est que l'autorité de l'Etat y est toujours partagée. Evola semble en outre oublier que l'Etat a été le principal acteur politique de la modernité qu'il dénonce, et que l'Etat moderne s'est construit, en même temps d'ailleurs que le marché, sur les ruines de l'ordre féodal qu'il admire. Tout en reconnaissant implicitement que le fédéralisme est aujourd'hui le système qui peut le plus légitimement se réclamer du modèle impérial, il n'en affirme pas moins que l'ordre politique ne peut se construire qu'à partir du « haut », alors que le fédéralisme intégral implique au contraire que cet ordre politique s'établisse à partir du « bas », c'est-à-dire à partir de la base. Raisonnant au niveau des principes abstraits, Evola ne paraît pas conscient de ces contradictions. Métaphysique et politique, décidément, ne font pas bon ménage !

Alain de Benoist